

ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında
MAHREMİYET ALGILARI
SEMPOZYUMU

27-29 MART 2015

I

Editörler

Yavuz Ünal
Yusuf Bahri Gündoğdu
Şevket Pekdemir
Hasan Atsız

Samsun 2016

AKLIN MAHREMİ: İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE MAHREMİYETİN METAFİZİK TEMELLERİ

Mehmet ULUKÜTÜK*

Özet

Bu tebliğde modern rasyonel bilincin akıl ve metafizik arasında yaşadığı gerilimi İslam düşüncesindeki mahrem(iyet) kavramını metafizik ufku bağlamında ele almaya çalışacağım. Şu sorular etrafında meseleye tetkik etmeye çalışacağım: Acaba aklın mahremiyetinden söz edebilir miyiz? Daha doğrusu aklın girmesinin mahrem olduğu alanlardan söz edebilir miyiz? Mahrem kavramı etrafından bu kadar çok konuşulurken, modern dönemlerde mahremiyetten özellikle bireysel insan yaşamındaki gizlilik ve sınırlar bağlamında söz edilirken aklın kendisine mahrem olduğu alanlardan bahsetmek ne anlama gelir? Özellikle Aydınlanma ile birlikte epistemoloji merkezli bir felsefe ve bilim anlayışı neşv'ü nema bulurken, epistemolojide başat rolün akla verilmesi ne anlama geliyordu? Bu, aklın düstursuz ve fütursuzca her alana gireceği ve orada tek söz söyleyeceği anlamına mı geliyordu? Aklın da kendisine mahrem bir alanından söz etmek akli işlevsiz ve anlamsızlaştırmak anlamına gelir mi? Aklın her alanda ve her düzlemde hâkim olduğunu iddia etmek, sorgulanamaz ve hesap verilemez bir varlık olduğunu iddia etmek akılcılığın vazgeçilmez bir amentüsü müdür? Böyle bir amentüye sahip olanların aklın ahlaki iradesini hiçe sayarak onu iradesiz ve ahlaksız bir niteliğe dönüştürdüklerinin ne kadar farkındalar acaba? Zira mümkün varlık düzleminde yer almak, irade sahiplerine yaratılışları gereği ahlakî bir varoluş imkânını aramalarını zorunlu kılar? Mümkün varlık olmak, yaşamla ilgili ahlakîkriterleri kendisinin koymasının mümkün olması anlamına gelir ki tam da bundan dolayı ahlaki bir varlık olma imkânı da elde eder. İnsanın ahlakîliğinden söz edilebileceği yerde insanî olan ve insana ait olan şeylerin de ahlakîliğinden söz etmenin yine ahlakî bir gereklilik olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bir insanın nasıl kendine ait mahremi varsa insan aklının ve dilinin de bu sadece ama sadece kendi ahlaki iradeleri gereği bir mahreminin, girmemesi gereken varlık alanlarının olduğunu düşünmek durumundayız. Tebliğde aklın epistemik mahreminden söz ederken bu epistemik mahremiyetin tam da aklın ve dilin ahlakî iradesinin varlığından yola çıkarak temellendireceğim. Bu temellendirmeyi İslam düşüncesinden aklın ve felsefenin epistemik ve dilsel mahremine işaret ettiğini düşündüğüm Gazzâlî üzerinden yapmaya çalışacağım.

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Antep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ulukutuk27@hotmail.com

Mahremiyet, Gösteriş ve Hakikat

Modern insan için “rasyonel düşünce” gerçek anlamına insanın özgürleşmesi hedefine yönelik olarak işlev gördüğünde erişmektedir. Hegel’de gördüğümüz “gerçek aklidir, akli olan gerçektir” parolası rasyonel düşüncenin sonuçta mutlak ruh (Geist) formunda insanın özgürlüğüne tarihin diyalektik süreci içinde yönelmişliğini dile getirmektedir. Geçen yüzyıldan itibaren rasyonel düşüncenin iki genel formu olarak ele alınmakta olan “anlama” (understanding) ve “açıklama” (explanation) insanın varlığının özgürlüğe açılan iki yolu olarak tasarlanmaktadır. Rasyonel düşüncenin her iki formu, Hegel’in özgürlüğe koşan tarihsel diyalektiği açısından bakıldığında, insan bilincinin doğal belirlenmişliğin ve metafiziksel önyargıların ötesinde kalan “açıklığını” garanti altına almaya çalışmaktadır. Daha özlü olarak söylersek, modern bilinç kendi özgürlük macerasını sürdürebilmenin zorunlu şartı olarak kendi “açıklığını” veya “açık uçluluğunu” görmektedir.¹

Bu makalede modern rasyonel bilincin akıl ve metafizik arasında yaşadığı gerilimi mahrem(iyet)² kavramını mahremiyet kavramı bağ-

¹ Tatar, Burhanettin, “Mircea Eliade’in Modern Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi”, *Bilimname Düşünce Platformu*, sayı: II, 2003/2, s. 75.

² Mahremiyet, Arapça “haram” kelimesinden gelir ve “haram olma hali” demektir. Herhangi bir şey yasaklanmışsa onu yapmak haramdır. Bu haram olan şey için “mahrem” veya “muharrem” kelimesi de kullanılır. Yasaklılık haline ise “mahremiyet” denir. Bir anlamda dokunulmazlık da diyebiliriz. Haram, mahrem ve mahremiyet kelimeleri, dinî hükümlerle ilgili olarak yasak olan her şey için kullanılmıştır. Mahremiyet kelimesi ile karşıladığımız *privacy* kelimesi, bugün sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında, özellikle hukuk, çevre sosyolojisi ve çevre sosyal psikolojisi veya ekolojik psikoloji alanında yoğun bir inceleme-yeye tâbi tutulmakta olan bir kavramdır. *Shorter Oxford Dictionary*’de 1450 yılında kullanılmaya başlandığını gördüğümüz kelime, bugün, *Webster’s New World Dictionary of the American Language* adlı sözlükte, bünyesinde pek çok tarif içeren bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, göreceğimiz üzere kelime, teknik kullanımlar da kazandırılmak suretiyle kavramlaştırılmıştır. Lâtince *privatus* sıfatından üretilmiş olan *privacy*, *private* (Fransızca *privé*) kelimesinin soyut özelliğine işaret etmektedir. Aleni olmaya, herkes tarafından bilinmeye karşı kapalı olmayı, uzak kalmayı içermektedir. Algılama açısından baktığımız zaman, kelime, söz konusu yer, kişi ve olayların mümkün olduğu kadar az bilinmesi veya belirli kişiler tarafından bilinmesi olayına işaret etmektedir. İngilizce-Türkçe sözlüklerimiz, bu kelimeyi, özel olan, bireysel olan, kamu ile paylaşılmayan anlamına gelen *private* olma anlamında bir kelime olarak tarif etmektedirler. Kelime, yabancı nazarlardan uzak kalma arzusunun ifade eden yalnızlık, inziva, uzlet, halvet, “kişisel dokunulmazlık”, gizlilik ve mahremiyet kelimeleriyle de karşılaşmaktadır. “Gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancıların bakışlarına, yasaklanan şeye ilişkin” olan mahrem sözcüğü, aynı zamanda “samimi, içli dışlı, herkesçe bilinmemesi icap eden, söylenmeyen, gizli şey” anlamlarına gelmektedir. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yay. İstanbul 2001, s. 20,128. Mahremiyet Arapçada ise mahrem kökünden gelir. Bir şeyin gizli hali, gizli yönü demektir. Özel alandan daha kapsamlı bir anlamı ifade eden mahremiyetin, içerdiği anlamda dini bir hava olduğu gözden kaçmamaktadır. Bunun nedeni kelimenin Arapça olması değil, ilahi buyruklarla çizilen sınırların ihlali olmasındandır. Yani mahrem olan alanın belirlenmesinde salt bireysellik yoktur, ilahi belirleyiciliğin de egemen olduğu bir alandan söz edilmek-

lamında ele almaya çalışacağım. Acaba aklın mahremiyetinden söz edebilir miyiz? Daha doğrusu aklın girmesinin mahrem olduğu alanlardan söz edebilir miyiz? Mahrem kavramı etrafından bu kadar çok konuşulurken, modern dönemlerde mahremiyetten özellikle bireysel insan yaşamındaki gizlilik ve sırlar bağlamında söz edilirken aklın kendisine mahrem olduğu alanlardan bahsetmek ne anlama gelir? Özellikle Aydınlanma ile birlikte epistemoloji merkezli bir felsefe ve bilim anlayışı neş'ü nema bulurken, epistemolojide başat rolün akla verilmesi ne anlama geliyordu? Bu, aklın düstursuz ve fütursuzca her alana gireceği ve orada tek söz söyleyeceği anlamına mı geliyordu? Aklın da kendisine mahrem bir alanından söz etmek akli işlevsiz ve anlamsızlaştırmak anlamına gelir mi? Aklın her alanda ve her düzlemde hâkim olduğunu iddia etmek, sorgulanamaz ve hesap verilemez bir varlık olduğunu iddia etmek akılcılığın vazgeçilmez bir amentüsü müdür? Böyle bir amentüye sahip olanların aklın ahlaki iradesini hiçe sayarak onu iradesiz ve ahlaksız bir niteliğe dönüştürdüklerinin ne kadar farkındalar acaba? Zira mümkün varlık düzleminde yer almak, irade sahiplerine yaratılışları gereği ahlakî bir varoluş imkânını aramalarını zorunlu kılar? Mümkün varlık olmak, yaşamla ilgili ahlakî kriterleri kendisinin koymasının mümkün olması anlamına gelir ki tam da bundan dolayı ahlakî bir varlık olma imkânı da elde eder. İnsanın ahlakîliğinden söz edilebileceği yerde insanî olan ve insana ait olan şeylerin de ahlakîliğinden söz etmenin yine ahlakî bir gereklilik olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bir insanın nasıl kendine ait mahremi varsa insan aklının ve dilinin de bu sadece ama sadece kendi ahlaki iradeleri gereği bir mahreminin, girmemesi gereken varlık alanlarının olduğunu düşünmek durumundayız. Rasyonalite bizim düşünce, niyet ve eylemlerimize belli sınırlamalar getirir. Aklın kendisine sınır koyması insanın rasyonel ve ahlaki varlık oluşunun temel unsurlarındandır.³ Akıl, neyi nasıl göreceğini bilmek için de kendi sınırlarını bilmek durumundadır. Hakikat, sadece aklın ve dilin imkanlarıyla ifade edilemeyecek kadar engin ve geniştir.⁴

397

Gazzâlî: Aklın ve Felsefenin Sınırları

Gazzâlî'nin yer aldığı İslam düşüncesinde adına Meşşâî denilen filozofların temel iddiası, varlık alanına ilişkin soruşturmanın gerçekliği ele alan üç yöntem yani *sofistik*, *diyalektik* ve *apodeiktik* yöntemlerle

tedir. Mesela mahrem kelimesinin kendisine saygı duyulan şey, yani "kadın" anlamını da içermesi, özel olarak "kadın" olgusuna dair bir ilahî belirleyiciliği de içerir. Mazhar Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, Yarın Yay. İstanbul, 2011, s.184.

³ Kalın, İbrahim, *Akl ve Erdem*, Küre Yay. İstanbul 2014, s. 94.

⁴ Kalın, a.g.e. s. 300.

yapılabileceğidir. Metafiziğin ilk ilkeleri verirken temele koyduğu mantıksal örgü, gerçekliğin yalnızca kesin öncüllerden kurulu apodeiktik yani burhanî akıl yürütmeler ile elde edilebileceği biçimindedir.⁵ Metafiziğin ilkeler bilimi oluşunun Gazzâlî ve diğer kelim bilgileri tarafından yadsınması, metafiziğin salt aklın ilkeleriyle ilahiyat alanına ait söylemde bulunmaya kalkmasından dolayıdır. Çünkü metafizikçiler, gerçekliği salt aklın verileriyle kavrayabileceklerini öne sürmüşler, bu anlamda *burhanî* yöntemi kullanarak bütün bir varlığı anlamada tek geçerli yolun mantıktaki *apodeiktik kıyaslar* olduğunu öne sürmüşlerdir. Gazzâlî'nin yaptığı şey, bu filozofların biricik yöntem olarak gördükleri burhana ilişkin tutumlarını ilahiyat alanında sürdürememelerini göstermek için birtakım soruşturmada bulunmaktır.⁶ Gazzâlî transandantal alana ilişkin bilgileri elde etmede metafizikçilerin kullandığı yöntemin pek tutarlı olmadığını, metafizikçilerin bizzat kendilerinden örnek vererek çürütmeye çalışır. Gazzâlî'nin iddiası, felsefecilerin metafizik konusunda apodeiktik yöntemle başvurmadıkları, daha doğrusu bu işi uygulayamadıklarıdır. Zira apodeiktik yöntemde bir orta terimin bulunması zorunlu iken metafizikçiler bunu yapmamalardır. Örneğin Tanrının bilgisinin zorunlu oluşunu belirten bir orta terim bulunmamakta ve filozofların söylemleri kendi kendilerini yalanlamaktadır.⁷ Bunun yanı sıra *ruh* ve *özgürlük* konuları da metafiziğin temel konuları arasında yer alır. Gazzâlî'ye göre filozoflar insan aklının gücünün yetmeyeceği bir alan olarak nitelediği metafizik hakkında filozofların öne sürdükleri görüşler çoğu durumda yanlıştır. Çünkü metafiziğe ait bilgileri ancak metafizik alana hâkim olan bir şey verebilir ki, o da Tanrının kelamıdır. Meşşâilerin kullandıkları apodeiktik yöntem ancak görünen varlıklar arasında yani tabiat bilimlerinin konusuna dâhil olan varlıklar arasında genel geçer bir hüküm verebilir. Oysa fizikötesinin bilinmesi görünen varlıklara ilişkin kıyasın bu alana uygulanmasıyla bilinemez.⁸

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de, değişmeyen öncüllerle kati bir münasebet yoluyla yapılan burhânî kıyas tarifinin gerektirdiği aklilik şartlarının İlâhiyâta dair meselelerdeki akıl yürütmelerde bulunmadığını öne sürmektedir. Gazali'ye göre, aklın anlamakta aciz kaldığı esas alan tabiat ötesi (ilahiyat-metafizik) alandır. Gazali metafizik alanda akl kullanmayı bir tahta parçası üzerinde denize açılmak gibi tehlikeli bir macera olarak görür. Böyle bir maceraya atılan kimsenin kurtulma

⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, [3, s.131-132].

⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, [6, II. mukaddime]

⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, [5, Bölüm 2, s. 7.]

⁸ İlyas Altuner, "Transandantal Diyalektik: Gazzâlî ve Kant Felsefelerinde Metafizik Eleştirisi", *Felsefe ve sosyal-siyasi elmler*, 2011, No: 1, s.52-53.

şansının da az olduğunu belirtir. Akıl, ahlakla ilgili konularda, özellikle de ilahiyatla (metafizik) ilgili konularda yetersiz bir bilgi aracıdır. Allah'ın din ve peygamber gönderme hikmeti de bu noktada yatar. Dinlerin de özellikle ahlak ve ilahiyatla ilgili hususları kendilerine konu edinmelerinin hikmeti de budur.⁹

“Bilmen gerekir ki, akıl kendi kendine az yeterlidir. Akıl, bir şeyin tikellerinin değil, sadece tümellerinin bilgisine erişir. Sözgelimi Hakk'a inanmanın, doğru söylemenin ve iyi davranmanın, ölçüyü ve tartıyı düzgün kullanmanın, iffete sarılmanın iyi olduğunu genel tarzda bilir. Şeriat ise, bir şeyin tümellerini de tikellerini de bildirir ve tek tek şeylerle ilgili inanılması gereken ölçüyü ve dengeyi açıklar. Kısaca akıl, dinin ayrıntılarına götürmez. Din, bazen aklın değişmez yargılarını yerleştirmek için gelir; bazen gafili uyarmak ve bilginin doğruluğunun (*hakikü'l-marife*) farkına varıncaya kadar delil göstermek için gelir; bazen akıllı kimseye unuttuğunu hatırlaması amacıyla hatırlatmak için gelir; bazen de öteki dünyanın hallerini ayrıntılı olarak öğretmek için gelir. Buna göre din, sağlam inançlar, düzgün iş ve ameller düzenidir ve dünya ve ahirette işe yarar şeyleri gösterir”.¹⁰

399

Gazzâlî'ye göre, felsefeciler, metafizik ve kısmen doğal bilimlerde kesin bilgiye (burhâna) sahip değillerdir. Metafiziğe dair düşünceleri varsayıma dayanmaktadır. Yukarıdaki alıntıda da geçtiği üzere, metafizik konusundaki görüşleri varsayıma/tahmine dayanmıyor olsaydı, burhâna dayanıyor olsaydı, görüş ayrılıkları içinde olmazlardı. *Tehâfüt*'te genel olarak Aristoteles'i ve onların görüşlerini en iyi şekilde nakledip inceleyen Fârâbî ve İbnSînâ'yı felsefeciler/filozoflar olarak adlandıran Gazzâlî, on altı metafizik problem ve dört doğabilimlerine ait problemde felsefecileri, genel olarak, tutarsız olmakla suçlar. Gazzâlî, felsefecileri üç kısma ayırır: 1) Materyalistler, 2) Naturalistler, 3) Metafizikçiler. İçinde metafiziğin de yer aldığı felsefî bilimlere ise altıya ayırır: Matematik, mantık, fizik, metafizik, siyaset, ahlâk.¹¹

Metafizik biliminde mantık biliminin kullanımının anlam ve önemi nedir? Ona göre,¹² filozofların, delil getirmede zorlandıkları bir problemle karşılaşınca, en büyük oyunlarından biri, bu metafizik bilimi ka-

⁹ Gazzali, *el-Munkızumine'd-Dalal ve Tasavvuf İncelemeleri*, çev. S. Uçan, İstanbul, 2008, s. 337, 342, 385.

¹⁰ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî MedariciMâ'rifeti'n-Nefs, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye*, Beyrut, trs. s. 74.

¹¹ Gazzali, *el-Munkızumine'd-Dalals*. 300-345.

¹² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 10.

palı ve gizlidir; zeki zihinler için bile en zor bilimlerdenidir, demeleridir. Onlara göre, bir kişi bu zorlukların üstesinden ancak matematik ve mantığı öncelemekle gelebilir. Tabii bir kişi matematik ve mantığın kalkan olduğu metafizik bilimi hakkında sorunla karşılaşınca ki onları küfürleri konusunda taklit etmektedir, filozoflar hakkında iyi bir zan besler ve der ki;

“Şüphesiz onların bilimleri bu zorluğun çözümünü içermektedir; fakat matematik ve mantıkta uzman olmadığım için bu zorlukları kavramam zorlaşıyor.”

Sonuç olarak, Gazzâlî’ye göre, süreksiz niceliğin yani aritmetiğin incelenmesinden ibaret olan matematik ile metafizik arasında hiçbir ilişki yoktur. Dolayısıyla metafiziğin anlaşılması için matematiğe ihtiyaç vardır düşüncesi, Gazzâlî açısından saçmadır. Gazzâlî aslında *Tehâfüt*’e baktığımızda, metafizik konular hakkında konuşmayı yasaklamamakta; sadece aklın belli bir noktadan sonra yeterli olmadığını iddia etmektedir. O, bu nedenle, felsefecilerin, Allah’ın âlemin yaratıcısı olduğu görüşlerinin aldatmaca olduğunu, âlemin yaratıcısının varlığını delillendirme konusunda âciz oldukları,¹³ Allah’ın bir olduğu konusunda delil getirmekten âciz kaldıklarını, Allah’ın cisim olmadığı konusunda delil getirmekten âciz oldukları, âlemin bir yaratıcısı ve sebebi olduğu konusunda delil getirmekten âciz oldukları vb. gibi konularda “konuşur”. Onun *Tehâfüt*’teki amacı¹⁴, önceki felsefecilerin metafiziğe ilişkin inançlarının “tutarsız” ve “çelişik” olduğunu açıklayarak reddetmektir. O, bu eserde pozitif bir argüman sunmamıştır. Felsefecilerin görüşlerindeki güçlüklerle karşılık verirken, felsefecilerin ortaya koyduğu bu güçlükleri çözmemiştir. “Biz bu kitapta kendimizi, sadece, onların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla sınırlı tuttuk. Bunu yaparken belli bir öğretiyi savunma yoluna gitmedik. Böylece bu kitabın amacını aşmadık ve [âlemin] hudûsunu gösteren delillerle ilgili söyleneceklerin hepsini söylemedik. Çünkü amacımız onların ezeliyle ilgili iddialarını geçersiz kılmaktır.”¹⁵

“Biz bu kitapta [yanlışları] düzeltmek üzere meselelerin derinliğine dalan [bir kimse] gibi davranmadık. Amacımız sadece filozofların tezleri hakkında şüphe uyandırmaktır.”¹⁶ Gazzâlî’nin amacı, felsefeciler hakkında iyimser olan ve yöntemlerinin çeliş-

¹³ Gazzâlî, *Mi’yarü’l-ilm*, Beyrut 1990, s. 243.

¹⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 3.

¹⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 46-47.

¹⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 78.

kisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarını çeşitli yönlerden açıklayarak uyarmaktır. “Bunun için ben, bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağım. Felsefecileri, çeşitli şekillerde sıkıştırarak, kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım.”¹⁷

Öyleyse onun *Tehâfüt*'te yapmak istediklerinden biri metafizik ve kısmen doğal bilimlerde felsefecilerin çelişkilerini açıklamaktır.¹⁸

Gazzâlî'nin eleştirilerinin en temel amaçlarının başında gelen şey, metafizikçilerin Tanrının bildirdiği ilâhî yasaları açıklarken kendi akıllarına güvenerek ilâhiyat alanını kuşkularla doldurmalarıdır. Filozofların görüşleri vahyin bildirdiği hakikati gizleyerek kendi kuşkulu görüşleriyle insanları kandırdığını öne süren Gazzâlî, salt aklın sınırları dâhilinde ilâhiyat alanında konuşulamayacağını belirtmektedir.¹⁹ Bilindiği gibi, Gazzâlî'ye göre, felsefeciler, metafizik ve kısmen doğal bilimlerde kesin bilgiye sahip değildirler. Metafiziğe ilişkin düşünceleri varsayma dayanmaktadır. Eğer onların metafizik konusundaki görüşleri varsayma dayanmıyor ve burhâna dayanıyor olsaydı, görüş ayrılıkları içinde olmazlardı. *Tehâfüt*'ta genel olarak Aristoteles'i ve onların görüşlerini en iyi şekilde nakledip inceleyen Fârâbî ve İbnSînâ'yı tutarsız olmakla suçlar.²⁰

401

Çünkü Gazzâlî açısından ilâhiyat alanına giren konuların çözümü salt akılla ya da burhânla yapılamaz. Düşünürün bu konudaki genel tutumu, dinin pozitif gerçeklerine dair doğruların ne kanıtlanabileceği ne de yadsınabileceği yönündedir. Başka türlü davranmak, filozofları açık bir yanlışlığa, doğrusu saçma ifadeler kullanmaya götürmektedir.²¹ Gazzâlî'nin bu tutumu Kant'ın metafizik çözümlenmeleri ve Wittgenstein'in açıklamalarında görülür: Söylenebilir ne varsa açıkça söylenebilir, üzerine konuşulamayan konusunda susmak gerekir.²²

Bu bağlamda sonuç olarak ifade etmek gerekirse; Sadık Türker'in önemli bir değerlendirmesiyle ifade etmek gerekirse;

¹⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 9.

¹⁸ Kemal Batak, “Gazzâlî versus Mantıksal Pozitivizm: Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 2008, s. 96.

¹⁹ İlyas Altuner, “Gazzâlî'nin Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Bir Soruşturma”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Sayı: 1, Nisan 202, s. 55.

²⁰ Kemal Batak, “Gazzâlîversus Mantıksal Pozitivizm: Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma”, s. 94.

²¹ M. Said Şeyh, “Gazzâlî”, Çev. Mustafa Armağan, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. Muhammed Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 167.

²² Ludwig Wittgenstein, *TractatusLogico-Philosophicus*, s. 27.

“Gazzâlî'nin düşünce tarihinde gerçekleştirdiği en büyük devrim, duyuusal alanın sınırlarını ifade eden salt imkânın mutlak şartları zaman ve uzay dışında, dolaysız bir felsefi bilgi arayışının akli imkânsızlığını ortaya koyarak, felsefenin ayaklarını yere bastırması ve onu siyasi bir manipülasyon aracı olmaktan çıkararak bilgiyi siyaset-dışılaştırması ve felsefeye iade-i itibarda bulunması (kaybettiği şerefli konumu gerivermesi) olmuştur. Felsefeyi ve akılcılığı katletmek gibi gerçek dışı bir bahane yerine, belki de dürüstçe Gazzâlî, aradan geçen dokuz yüz yıla rağmen Müslümanların halen anlamaya bile hazır olmadıkları bir devrimin, yutulamamış büyük bir lokma gibi İslâm'ın boğazında kalmasına neden olduğu için veya İslâm siyasetinde kemikleşmiş siyasî statükoya karşı bir devrim önerdiği için suçlanmalıydı”.²³

²³ Türker, Sadık, “Gazzâlî'nin Üçüncü Dünyâ'sı: Bilim, Siyasî ve Metafizik Boyutlarıyla”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 21, 2012; Gazzâlî'nin felsefe ve akıl eleştirileri ile ilgili özellikle şu çalışmaların tetkik edilmesinde fayda mülâhaza ediyoruz; Altuner, İlyas, “Critique of Metaphysics in the Philosophy of Ghazali and Kant”, *Ethos: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 5(2), 2012; Ayık, Hasan, “Gazzâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?”, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 9(2), 2009. Batak, Kemal, “Gazzâlî versus Mantıksal Pozitivizm: Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 2008; Gazzâlî, *El-Munkızu mine'd-Dalâle'l-Musfihbi'l-Ahvâl*, thk. Semîh Dugaym, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1993; Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. SuleymânDunyâ, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1961; Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994; Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr fi Tevhîdi'l-Cebbâr*, thk. SemîhDugaym, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994; Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, thk. SuleymânDunyâ, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1990; Griffel, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford U. Press, Oxford2009; Şeyh, Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay. İstanbul 2004; Türker, Sadık, “Gazzâlî Felsefesi Üzerine Bazı Tespitler: Psikoloji, Salt Akıl ve Metafizik”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 21, 2012; Tekin, Mustafa, “Gazzâlî: Soyut Okumalar ve Kalp Yargıların Ötesinde”, *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, cilt: I, sayı: 1, Gazzâlî özel sayısı, s. 31-50; Tatar, Burhanettin, “Akıl”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul 2003; Sarıoğlu, Hüseyin, “İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe”, *İlmî Araştırmalar*, 1996, sayı: 3, s. 87-100; Özdemir, Muhammet, *Gazzâlî'ninTehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbnSînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, (Marmara Ü. SBE, Doktora Tezi), İstanbul 2012; Özdemir, M. “Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme: Toplumsal Koşullu Bir Bağlamda ‘Cedel’ ve ‘Keşf’in Anlamı”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (2011) 253-275; Macit, Muhittin, “İmkân Metafiziği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, cilt: II, sayı: 3, s. 93-141; Koshul, Basit Bilal, “Ghazali, Ibn Rushd and Islam's Sojourn into Modernity Comperative Analysis”, *Islamic Studies*, 43/2, 2004; s. 207-225; İmamoğlu, Tuncay, “Din ve Modern Düşünce Üzerine”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı: 27, 2011. Duralı, Teoman Şaban, “Felsefe-Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebu Hamit Gazali”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2011, sayı: 20, Ebu Hamid Gazali Vefatının Dokuzyüzüncü Yıldönümünde, s. 17-40; Deniz, Gürbüz, “Gazali'yi Anlamanın Usulü”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2011, cilt: XLVII, sayı: 3, s. 7-26; Çapak, İbrahim,

Sonuç:

Bu makalede aklın ve felsefenin, epistemik ve dilsel mahreminden bahsetmeye çalıştım. Mahrem bir durumun varlığı ahlakî bir durumun, ilkenin, ahlaklılığın olduğunun göstergesidir. Ahlak da iradenin varlığıyla kaim olabilir ancak. Aklın ve felsefenin epistemik ve dilsel bir mahreminin olması onları iradeye sahip ahlakî özneler haline getirir. Kanaatimce Gazzâlî'nin dile ve felsefeye sınır çizme kaygıları, söylene-bilen ve söylenemez olan arasında farklar inşa etmeye çalışmaları aklın ahlaki iradesi bağlamında da yeniden okunabilir. Meşşai filozoflarının gerçekliğin yalnızca kesin öncüllerden kurulu apodeiktik yani burhanî akıl yürütmeler ile elde edilebileceğine karşılık bir sınır ve mahrem durumdan bahseden Gazzâlî ile modern felsefede yaşanan dilsel dönüş (*linguistic turn*) akımına dilde söylenemeyeni söyleme çabası da belirt-tiğimiz bağlamda yeniden okunabilir. Böylelikle modernliğin ahir za-manında yaşadığımız şu günlerden hayatın hemen hemen her alanında iyiden iyiye hâkim söylem haline gelmeye başlayan rasyonel bilinç, rasyonel hayat, rasyonel bilim, rasyonel din gibi söylemlerin aslında nasıl bir mahremsizliğe ve edepsizliğe açık açık bir davetiye olduğu da görülebilir. Kierkegaard'ın da Heidegger'in de sıklıkla biz modern zihin-lere söylediği şu ifade de belki bu bağlamda anlaşılabilir: Tanrı İbra-him'in, İsmail'in ve Yakub'un tanrısıdır, filozofların değil.

403

Niceliğin egemenliği altında gerçeklerle boğuşan insanların imaj perdesinin gölgesi altında görmeye ve gösterilmeye muhtaç halde yaşadıkları günümüz dünyası modernliğin ve özgürlüğün patladığı, tüm temsil ve karşı temsillerin göklere çıkarıldığı bir dünyadır. Bu dünyanın insanları içinde yaşadığı hayatın 'niçin'i bilmeden zahirdeki esbabın /nedenselliklerin esareti altında, 'hayat'ını unutmuş yaşamının biyolojik

"Gazzâlî Mantığında Burhân", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 2012, s. 739-757; Aydın, Yaşar, "Gazzâlî'de Mistik Tecrübe ve Akıl", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2011, cilt: XLVII, sayı: 3, s. 147-154; Atay, Hüseyin, "Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 3-48; Arkan, Atilla, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbnRüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 2012, s. 653-666; Alper, Ömer Mahir, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?", *İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, s. 87-107; Binsaid, Said, "el-Ğazali ve'l-Felsefe: Mütahatu't-Te'vil", *Nedvetü Ebu Hamid el-Ğazali: Dirasatun fî Fikrihi, ve Asrihi ve Te'sirihi*, Ribad, 1988, s. 85-102; Abu, Shanab, R. E., "The Philosophical Signifi-cance of al-Ghazali", *Iqbal Review*, 13 (1), 1972, s. 51-70; Macdonald, Duncan B., "Meanings of the Philosophers by al-Ghazali", *ISIS*, 25, 1936, s. 9-15; 27, 1937, s. 9-10; To-meh, G. J., "The Climax of Philosophical Conflict in Islam", *Muslim World*, 42, 1952, s. 172-89; Iyssa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijma and Ta'wil in the Conflict Between Al-Ghazali and Ibn Rushd*, Leiden, E. J. Brill, 1989.

sürekliliğine mahkûm olmuştur. Bu insanların oluşturduğu sözde toplumlar *gösterilerin* uçsuz bucaksız evreninde dolaysız yaşanmış her şey gibi yerini bir temsile bırakmıştır. Temsiller ise gündelik hayatın tüketim mekanizması içinde her an tüketilmek için yeniden üretilen bir endüstri halini almaktadır. Bu durum kaotik bir dünya tasavvuru doğurmuştur. Bu kaotik dünya, hakikatin ve hakkın değil imajların gölgesi altında görmenin ve gösterilmenin şehvetiyle oluşan gösterişler dünyasıdır.

Gösteriş yani görünür olma arzusu ve hevesinin ayyuka çıktığı bir ruh halinin bugün hakka ve hakikate yönelik en büyük tehdit olduğu aşikârdır. Gösteriş bir kez bir karakter dahası *ethos* haline gelince madde ile suret, suret ile tasavvur birbirine karışır. Müslüman düşünürlerin ve özellikle klasik Osmanlı ulemasının ısrarla vurguladığı varlık mertebeleri arasındaki ontolojik hiyerarşi gösteriş dünyasında yok olup gider. Zira varlık mertebeleri arasında gözetilen hiyerarşi temelde dış dünyadaki varlık, zihnî varlık, kitabî varlık ve lisanî varlık arasındaki hassas dengeye dayalıdır. Ancak gösteriş kültürü, zihnî varlığın ürettiği imaj perdesinin hakikatin üstünün örtülmesine/kapanmasına neden olur. Hakikatin ve hakkın tevhide/birliği yerini imajların tekasürüne/çokluğuna bırakır. Postmodern dünyanın hakikat oyunları arasında yapmaya çalıştığı siyasal ortam neticede insanları hakikat ekonomisiyle baş başa bırakır. Artık hakikatin haklığı ve haklılığı yerini zihin dünyasının ürettiği vehimlerle malul sözde hakikatler arasındaki fayda/menfaat ilişkisine bırakır.

Hakikatin haklığının ve haklılığının imajlar perdesinin ürettiği gösteriş kültüründe bir anlamının ve iddiasının kalmayacağı malumdur. Gösterişin ve imajın hakikatin kendi mahreminde de bir deprem yarattığı ise çoğu zaman göz ardı edilen bir husus olmuştur. İmajlar hakikat haline gelince hakikat imajlardan bir imaja dönüşmüş, gösterişler dünyasına kurban edilmiştir. Gösteriş ise en çok mahrem olana zarar verir. Zira mahrem bir kutsal olanların kendilerine haram saydıkları bir alana delalet eder. İlahî buyruklarla çizilen sınırların ihlal edilmemesi, ihtiram, muhterem ve hürmet dengesinin yitirilmemesi demektir. Mahrem ve mahremiyet insanların imanlarıyla keşf ettikleri ama asla ifşa ve iğfal etmemeleri gereken bir duruma göndermede bulunur. Tam da bu bağlamda Cenab-ı hakkın azâmetinin ve kudretinin imanla keşfedilmesi ama bunun keyfiyetinin ifşasından içtinab edilmesi keşf ve ifşa dengesinin en güzel ifadesi olarak okunabilir. Ancak gösterişler dünyası külli olarak Cenab-ı hakkın hak ve hakikatının yerine onun sahte cüz'i imajlar perdesi ile üstünü örter. Onu niceleştirmek suretiyle görünür ve ölçülebilir bir tüketim nesnesi haline getirmeye çalışır.

Peki, mahremiyet salt bir yasaklamaya ve kısıtlamaya mı çağırır özgür insanı? Bilakis hakikatin mahremiyet olarak tezahürü kısıtlanmış bir özgürlük durumuna değil, özgürlüğün ahlakla tekâmülüne göndermede bulunur. Özellikle rasyonel bilinçlerin sınır tanımaz metafizik ifşalarının karşısına özgürlüğün mahremiyetine yönelik keşfedilmeyi bekleyen ahlaki hakikatler çıkarır. Ancak günümüz dünyasının sınır tanımaz, saf rasyonel bilinçlerin ilk tahribatı mahremiyetin metafiziği alanında başlamakta, aklın mahremiyetini kaybetmesiyle sonuçlanmaktadır.

Peki, acaba aklın mahremiyetinden söz etmek ne anlama gelir? Daha doğrusu aklın girmesinin mahrem olduğu alanlardan söz edebilir miyiz? Mahrem kavramı etrafından bu kadar çok konuşulurken, modern dönemlerde mahremiyetten özellikle bireysel insan yaşamındaki gizlilik ve sırlar bağlamında söz edilirken aklın kendisine mahrem olduğu alanlardan bahsetmek ne anlama gelir? Özellikle Aydınlanma ile birlikte epistemoloji merkezli bir felsefe ve bilim anlayışı neşvü nema bulurken, epistemolojide başat rolün akla verilmesi ne anlama geliyordu? Bu, aklın düstursuz ve fütursuzca her alana gireceği ve orada tek söz söyleyeceği anlamına mı geliyordu? Aklın da kendisine mahrem bir alanından söz etmek akli işlevsiz ve anlamsızlaştırmak anlamına gelir mi? Aklın her alanda ve her düzlemde hâkim olduğunu iddia etmek, sorgulanamaz ve hesap verilemez bir varlık olduğunu iddia etmek akılcılığın vazgeçilmez bir amentüsü müdür? Böyle bir amentüye sahip olanların aklın ahlaki iradesini hiçe sayarak onu iradesiz ve ahlaksız bir niteliğe dönüştürdüklerinin ne kadar farkındalar acaba? Zira mümkün varlık düzleminde yer almak, irade sahiplerine yaratılışları gereği ahlakî bir varoluş imkânını aramalarını zorunlu kılmaktadır. Mümkün varlık olmak, yaşamla ilgili ahlakî kriterleri kendisinin koymasının mümkün olmaması anlamına gelir ki tam da bundan dolayı ahlaki bir varlık olma imkânı da elde eder. İnsanın ahlakîliğinden söz edilebileceği yerde insanî olan ve insana ait olan şeylerin de ahlakîliğinden söz etmenin yine ahlakî bir gereklilik olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bir insanın nasıl kendine ait mahremi varsa insan aklının ve onun tezahür ettiği dilinin de kendi ahlaki iradeleri gereği bir mahreminin, girmemesi gereken varlık alanlarının olduğunu düşünmek durumundayız.

Günümüz dünyasında mahremiyetin metafizik dönüşümü tam da aklın kendi mahremini unutmamasıyla başlamaktadır. Mahremiyetini kaybetmiş gösterişler dünyası her şeyi görmeye, göstermeye ve gösterilenler üzerinden gösterişler üretmeye çalışmaktadır. Gösterişler dünyası akli da tahakkümü altına almaya çalışmakta, bir bakıma her şeyi aklla görmeye ve göstermeye çalışmaktadır. Kur'an bir mahremiyet ölçüsü

altında gayba imanı, kâinatı anlamayı, eşyanın hakikati üzerinde akletmeyi, yaradanı tefekkür etmeyi salık verir. Geçmişte Gazzâlî'nin Meşşâî filozoflara yönelik metafizik eleştirisinin, modern dönemlerde özellikle Heidegger'in 'rasyonel bilince' yönelik eleştirilerin altında mahremiyet ölçüsünün toz duman olduğu ortamda aklın kendi ahlaki sınırlarına çekilmeye yönelik kaygılarının yer aldığını söylemek mümkündür. Mevlana da *Mesnevi*'sinde mahremiyetini kaybetmiş, ilahî olan karşısında sorumluluklarını unutmuş, her şeyi bileceğini, açıklayabileceğini zanneden, kibrine yenik düşmüş akla karşı irfan diliyle tenkitlerde bulunur. Bu yaklaşım aynı zamanda, bugün en fazla okunan ve kabul gören modern batı felsefesinin başat figürlerinden olan Descartes'in *cogitoergosum* (düşünüyorum o halde varım) ifadesiyle hakikatin tek ölçüsü olarak insan aklını gösteren tutumuna da en ciddi eleştiri olarak okunabilir.

Artık şu hakikati teslim etmek gerekir ki, eşya ve hadiselerin hakikatlerinin peşine düşmüş, mahremiyetlerinin ahlaki hudutlarının bilincinde olan hikmet yolcusu ile eşya ve hadiselerin zahirine aldanmış, hakikati görünür olana kurban etmiş gösterişler dünyasının tüketici öznesi arasında azim bir fark vardır. Her türden mahrem alanın tahribata uğradığı zamanımızda, mahremiyetin özel, kişisel yaşamlardaki sınırsız ifşalarından çok önce metafizik düzlemde başladığı, imaj ve gösterişlerin fütursuz akılla inanç dünyasının metafizik bir yıkıma uğrattığı hususu artık fark edilmelidir. İnsanın diğer canlılar arasında akılla tefrik edilebilmesi onun mahreminin de evvel emirde akılda tezahür ve tecessüm etmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

406

Kaynakça

- Abu, Shanab, R. E. "The Philosophical Significance of al-Ghazali", *Iqbal Review*, 13 (1), 1972, s. 51-70.
- Alper, Ömer Mahir, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, s. 87-107.
- Altuner, İlyas, "Critique of Metaphysics in the Philosophy of Ghazali and Kant", *Felsefe Et-hos: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 5(2), 2012.
- Altuner, İlyas, "Gazzâlî'nin Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Bir Soruşturma", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Sayı: 1, Nisan 2012.
- Altuner, İlyas, "Transandantal Diyalektik: Gazzâlî ve Kant Felsefelerinde Metafizik Eleştirisi", *Felsefe ve sosyal-siyasi elmler*, 2011, No: 1, s.52-53.
- Arkan, Atilla, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 2012, s. 653-666.
- Atay, Hüseyin, "Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 3-48.
- Aydınlı, Yaşar, "Gazali'de Mistik Tecrübe ve Akıl", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2011, cilt: XLVII, sayı: 3, s. 147-154.

- Ayık, Hasan, "Gazzâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 9(2), 2009.
- Bağlı, Mazhar, *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, Yarın Yay. İstanbul, 2011.
- Batak, Kemal, "Gazzâlîversus Mantıksal Pozitivizm: Metafizik Bakımından Bir Karşılaştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 2008;
- Binsaid, Said, "el-Ğazalî'le Felsefe: Mütahatu't-Te'vil", *Nedvetü Ebu Hamid el-Ğazalî: Dirasatun fi Fikrihi, ve Asrihi ve Te'sirihi*, Ribad, 1988, s. 85-102;
- Çapak, İbrahim, "Gazzâlî Mantığında Burhân", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 739-757;
- Duralı, Teoman Şaban, "Felsefe-Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebu Hamit Gazalî", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, sayı: 20, 2011.
- Ebu Hamit Gazalî Vefatının Dokuzyüçüncü Yıldönümünde, s. 17-40; Deniz, Gürbüz, "Gazalî'yi Anlamanın Usulü", *Diyanet İlmî Dergi*, 2011, cilt: XLVII, sayı: 3, s. 7-26.
- Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. SuleymânDunyâ, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1961.
- Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994.
- Gazzâlî, *Mişkatu'l-Envâr fi Tevhidi'l-Cebbâr*, thk. SemihDugaym, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994.
- Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, thk. SuleymânDunyâ, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964.
- Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1990.
- Gazzâlî, *el-Munkuzu mine'd-Dalal ve Tasavvuf İncelemeleri*, Çev. S. Uçan, İstanbul, 2008.
- Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fi Medarici Mârifeti'n-Nefs*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, trs. Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilm*, Beyrut 1990, s. 243.
- Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis Yay. İstanbul 2001.
- Griffel, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijma and Ta'wil in the Conflict Between Al-Ghazali and Ibn Rushd*, Leiden, E. J. Brill, 1989.
- İmamoğlu, Tuncay, "Din ve Modern Düşünce Üzerine", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı: 27, 2011.
- Kalın, İbrahim, *Akıl ve Erdem*, Küre Yay. İstanbul 2014.
- Koshul, Basit Bilal, "Ghazalî, Ibn Rushd and Islam's Sojourn into Modernity Comperative Analysis", *Islamic Studies*, 43/2, 2004; s. 207-225;
- Macdonald, Duncan B. "Meanings of the Philosophers by al-Ghazali", *ISIS*, 25, 1936, s. 9-15; 27, 1937.
- Macit, Muhittin, "İmkân Metafiziği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, cilt: II, sayı: 3, s. 93-141;
- Özdemir, Muhammet, "Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme: Toplumsal Koşullu Bir Bağlamda 'Cedel' ve 'Keşfin Anlamı", *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (2011) 253-275;
- Özdemir, Muhammet, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sîna'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, (Marmara Ü. SBE. Doktora Tezi), İstanbul 2012;
- Sanoğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar*, 1996, sayı: 3, s. 87-100;
- Şeyh, M. Said, "Gazzâlî", Çev. Mustafa Armağan, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. Muhammed Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 167.
- Tatar, Burhanettin, "Akıl", *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevzici), Etik Yay, İstanbul 2003;
- Tatar, Burhanettin, "Mircea Eliade'ın Modern Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi", *Bilimname düşünce platformu*, sayı: II, 2003/2.
- Tekin, Mustafa, "Gazzâlî: Soyut Okumalar ve Kalıp Yargıların Ötesinde", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, cilt: I, sayı: 1, Gazzâlî özel sayısı, s. 31-50;
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay. İstanbul 2004.
- Tomeh, G. J. "The Climax of Philosophical Conflict in Islam", *Muslim World*, 42, 1952, s. 172-89;

- Türker, Sadık, "Gazzâlî Felsefesi Üzerine Bazı Tespitler: Psikoloji, Salt Akıl ve Metafizik", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 21, 2012.
- Türker, Sadık, "Gazzâlî'nin Üçüncü Dünya'sı: Bilim, Siyasî ve Metafizik Boyutlarıyla", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 21, 2012.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*,
- Ulukütük, Mehmet, "İmaj ile Gösteriş Arasında Mahremiyetin Metafizik Dönüşümü", *Diyanet Aylık Dergi*, Aralık 2013 Sayı 276, s. 12-15.
- Ulukütük, Mehmet, "Aklın ve Felsefenin Epistemik ve Dilsel Mahremi: Gazzâlî ve Wittgenstein", *Nida Dergisi*, 2012.

